Le monachisme missionnaire en Mésopotamie et en Perse

Florence Jullien

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/1100>

DOI : 10.4000/asr.1100

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2012

Pagination : 307-312

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Florence Jullien, « Le monachisme missionnaire en Mésopotamie et en Perse », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 119 | 2012, mis en ligne le 10 octobre 2012, consulté le 11 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1100> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1100>

Le monachisme missionnaire en Mésopotamie et en Perse

Les modalités du voyage du moine évangéliste ont été examinées à travers la littérature syriaque, mettant en évidence les liens avec le monde marchand dans la politique d'expansion des Églises. Une classification des techniques d'approche missionnaire monastique a été conduite. L'étude de passages d'historiae monasticae a permis de déterminer l'importance des réseaux dans la progression missionnaire et les enjeux d'une reconquête théologique des espaces. En corrélation, nous avons entrepris l'analyse d'une pratique d'anthropologie religieuse en milieu monastique (étude d'un mimra de Th. Bar Konai). La traduction de la Chronique du Huzistān s'est poursuivie, avec un regard sur la période-clef 590-650. Une présentation critique de travaux récents sur les christianismes orientaux a été proposée.

La mission chrétienne dans l'empire sassanide est intrinsèquement liée au monachisme, et ce dès les premiers siècles de la présence des communautés sur ces territoires aux IV^e-V^e siècles : des études récentes ont montré l'implication du *qyama*, des « membres de l'Ordre », par exemple dans la diffusion du christianisme, notamment par le biais de l'hymnologie ecclésiale¹. Mais la période phare du grand élan du monachisme missionnaire sur ces territoires débuta au VI^e siècle.

I. Les modalités du voyage missionnaire du moine évangéliste

L'examen des modalités du voyage missionnaire du moine évangéliste nous a conduit à mettre en évidence l'existence de liens d'échanges et d'informations entre le siège catholical de Séleucie-Ctésiphon et le monde des commerçants qui pouvaient servir d'intermédiaires voire d'émissaires au service de la politique d'expansion des Églises. La littérature syriaque se fait volontiers l'écho de telles relations entre les milieux marchand et monastique ; en cela l'historien monastique du IX^e siècle Thomas de Marga offre des données de premier ordre dans son *Livre des supérieurs* qui comporte très souvent des documents d'archives et des récits recueillis auprès de témoins directs².

1. Voir notamment S. ASHBROOK HARVEY, « Revisiting the Daughters of the Covenant: Women's Choirs and Sacred Song in Ancient Syriac Christianity », <http://syrcm.cua.edu/Hugoye/Vol8No2/HV8N2Harvey.html> (juillet 2005). Pour une étude d'ensemble du *qyama*, je renvoie à l'étude de M.-J. PIERRE, « Les "Membres de l'Ordre", d'Aphraate au Liber Graduum », dans F. JULLIEN (éd.), *Le monachisme syriaque*, Paris 2010 (Études syriaques 7), p. 11-35.

2. Cf. par exemple : texte syriaque E. A. W. BUDGE (éd.), *The Book of Governors. The Historia monastica of Thomas bishop of Marga A.D. 840*, Londres 1893, I, p. 279-280 ; trad. II, p. 506.

1. Le marchand comme agent doctrinal

Un regard comparatif sur quelques textes apocryphes comme les *Actes de Mār Māri* l'évangéliste de la vallée du Tigre (§ 31³), les *Acta Thomae*, mais aussi le texte de la prédication de Barthélemy (§ 7-47⁴) par exemple, a permis de montrer le rôle déterminant des marchands en matière de missiologie dans le discours même des auteurs chrétiens à propos des origines de leurs communautés notamment en Perse ; le thème du *ṭagr*⁵, l'apôtre-marchand, est central dans ces textes patristiques et hagiographiques, mais aussi chez les hérésiologues soucieux de dénoncer les agissements de compétiteurs comparés à de véritables commerciaux en quête de nouveaux marchés, ou chez certains groupes christianisants comme les manichéens (voir *Codex manichéen de Cologne* 144,1-145,16⁵) et les marcionites. Cette interpénétration correspond bien à une réalité qui se décline dans notre documentation sous deux modes : une insistance sur la fonction centrale du marchand comme agent doctrinal ; nous l'avons vu tout particulièrement pour les régions septentrionales de l'empire sassanide à propos des communautés du Khorassan et du Segestan, à partir de la notice fournie par l'*Histoire nestorienne*, une chronique attribuée à Išo'denaḥ de Baṣra, conservée en arabe mais qui compile des données aujourd'hui perdues d'auteurs syriaques antérieurs. Le texte évoque l'installation de 900 négociants syro-orthodoxes originaires de l'empire romain oriental à la suite des incursions d'Héraclius et un comportement parfois fusionnel avec le milieu du migrant-voyageur commerçant⁶. Le statut du moine marchand deviendra un type missionnaire qui s'imposera avec les mouvements syro-orientaux d'évangélisation des VI^e-VIII^e siècles.

2. Les techniques d'approche du moine missionnaire

L'insertion de l'action missionnaire dans un cadre monastique est l'une des grandes caractéristiques des Églises syro-orientale et syro-occidentale dès le VI^e siècle. En même temps, dans le contexte socio-religieux de cette époque, tout engagement sur le terrain implique une affirmation identitaire de son appartenance doctrinale, dont le courant monastique se fait le garant et le héraut. La dimension missionnaire est particulièrement obvie pour l'Église miaphysite, fondée dès l'origine sur la structure monastique. Une classification des différentes techniques d'approche missionnaire monastique a été proposée (en ayant soin de toujours relever les éléments matériels de ce phénomène) en fonction des constantes observées dans la documentation disponible – essentiellement monastique, mais aussi hagiographique, dans les *historiae* et les chroniques. Parmi ces méthodes, les fondations de couvents sont essentielles, fonctionnant comme autant de postes avancés – souvent instaurés pour compléter

3. C. JULLIEN, F. JULLIEN, *Les Actes de Mar Mari, l'apôtre de la Mésopotamie*, Turnhout 2001 (Apocryphes 11), p. 116-118.

4. A. BAUSI (éd.), « Prédication de Barthélemy dans la ville de l'Oasis », dans P. GEOLTRAIN *et al.* (éd.), *Écrits apocryphes chrétiens* II, Paris 2005 (Bibliothèque de la Pléiade 516), p. 882-885.

5. A. HENRICHs, L. KOENEN (éd.), *Der Kölner Mani-Kodex*, Cologne 1988 (*Papyrologica Coloniensia* 14).

6. A. SCHER (éd.), *Histoire nestorienne inédite (Chronique de Séert)*, II/2 (*Patrologia Orientalis* 13), Paris 1919, p. 545.

la structure ecclésiale locale, ou pour sceller une mission d'évangélisation. Ainsi dans la région d'al-Hira, au droit des Villes Royales (Séleucie-Ctésiphon, la capitale), les syro-orthodoxes contribuèrent efficacement à la sédentarisation des tribus nomades sur leur parcours traditionnel par l'édification d'églises et de monastères – et l'un des intérêts de cette étude résidait en l'appréciation de l'impact social du mouvement monastique sur ces territoires⁷. Mentionnons parmi d'autres approches la prédication préférentielle aux notables païens, souvent sous la forme de conférences contradictoires entre chrétiens d'obédiences christologiques différentes, en présence des autorités civiles et religieuses locales. Les cas sont nombreux en contexte mazdéen ; le plus connu de ces débats est sans doute celui de 612, dont les grandes lignes ont été consignées dans les actes synodaux de l'Église syro-orientale⁸. Se concilier l'appui de personnalités politiques influentes pour consolider l'expansion d'une communauté reste une finalité majeure de ces débats. L'un des procédés de Siméon de Bēth-Aršam dévoilé par l'historien Jean d'Asie dans sa *Vie des saints orientaux* rédigée en syriaque a retenu notre attention comme un trait significatif de l'influence missionnaire exercée par le monachisme miaphysite dans ces régions : sur les parchemins où il a consigné le credo des populations évangélisées en chacune de leurs langues, il fait apposer les sceaux des chefs de toutes les tribus évangélisées ainsi que ceux des évêques et des grandes notabilités locales⁹. Cette pratique, qui marquait la fin de la mission itinérante, devait susciter un engagement sur le long terme, le pouvoir civil étant en quelque sorte invité à prendre le relais de l'action du moine missionnaire. On soulignera l'investissement des moines en partance dans l'apprentissage des langues, mais aussi le souci de rendre accessible dans les langues locales les grands axes de la doctrine prêchée. Il est fréquent que les moines emportent avec eux des manuscrits, spécialement les évangiles en format miniaturisé, tel Élie du grand monastère de Bēth-'Abē en route pour le Muqān (région de la Caspienne) au VIII^e siècle¹⁰ ; est également signalé à l'occasion le traitement de tissus de lin devant servir de supports pérennes pour le transport de manuscrits avec moindre dommage lors de longs déplacements. Ces indications concrètes sont à relever car elles montrent la large circulation des textes évangéliques sur les routes de la mission, et finalement la place de l'écrit comme soutien de la prédication.

3. Les fondations d'écoles au service d'une cartographie théologique

L'une des techniques étroitement corrélée avec la mission monastique consiste à implanter des écoles catéchétiques sur les lieux de prédication, éléments essentiels dans le processus d'expansion du christianisme mais aussi d'une culture

7. Vue d'ensemble dans F. JULLIEN, « Stratégies du monachisme missionnaire chrétien en Iran », dans C. JULLIEN (éd.), *Itinéraires missionnaires. Échanges et identités*, Paris 2011 (*Studia Iranica*. Cahier 44. Chrétiens en terre d'Iran IV), p. 49-69, avec les références bibliographiques.

8. J.-B. CHABOT (éd.), *Synodicon orientale*, Paris 1902, p. 562-598.

9. E. W. BROOKS (éd.), *John of Ephesus. Lives of the Eastern Saints*, Paris 1923 (*Patrologia Orientalis* 17), p. 155-158.

10. E. A. W. BUDGE (éd.), *The Book of Governors*, I, p. 285-286 ; II, p. 513-514 ; voir aussi Cyprien de Bēth-'Abē, *ibid.*, I, p. 334 ; II, p. 585-586.

socio-religieuse en Mésopotamie, en Babylonie, en Perse et vers les territoires de l'Iran oriental. Ces fondations apparaissent comme des auxiliaires de la mission : on peut parler de stratégie dans la mesure où ces implantations non seulement tendent à élargir le champ d'influence de la communauté fondatrice, mais aussi à favoriser un ancrage doctrinal durable ; en cela le monachisme eut un rôle déterminant. Cette configuration implique une coordination étroite entre mission et formation¹¹, mais aussi l'insertion de ces missions dans le cadre de réseaux monastiques : la mission est toujours organisée à partir d'une communauté qui fonctionne comme arrière-base et plateforme d'envoi, qui pourvoit aux nécessités mais aussi détermine les modalités matérielles de l'entreprise (en matière d'itinéraire, de logement, de durée...). L'étude de plusieurs passages d'*historiae monasticae* (*Histoire de Rabban Bar 'Edta* et *Livre des supérieurs*)¹² a permis de déterminer l'importance du maillage des monastères d'un même réseau comme points de relais et d'appui pour la progression missionnaire. Le terrain devient l'enjeu d'une "cartographie théologique", d'une reconquête des espaces et des populations rencontrées, entre les courants monastiques syro-orientaux et occidentaux en confrontation sur le territoire mésopotamien, perse et aux frontières.

II. Une pratique d'anthropologie religieuse en milieu monastique : l'usage du *ḥnana*

En corrélation avec cette problématique missionnaire, nous avons souhaité approfondir une pratique d'anthropologie religieuse en milieu monastique par laquelle le moine se positionne comme un homme d'influence et un médiateur de vie sociale, dispensateur de l'ἐξουσία divine. Ont ainsi été présentés les questionnements et premières conclusions d'une recherche prospective sur le recours – à des fins souvent thaumaturgiques, et plus globalement prophylactiques – à une "pâte de reliques" appelée *ḥnana* confectionnée à partir d'une poussière d'ossements prise aux tombeaux des saints avec adjonction d'eau ou d'huile ; l'appellation *ṭb 'yn dḥnn* « sceau de *ḥnana* » qui apparaît dans l'*Histoire de Rabban Bar 'Edta* pourrait s'expliquer par la découpe de la pâte en petits morceaux de la forme d'un sceau¹³. Cet usage, qui renvoie à une réalité d'ordre liturgique spécifique aux Églises syriaques, véhiculé spécialement dans le monde monastique, est essentiellement observé chez les syro-orientaux, mais aussi, moins couramment peut-être, chez les chalcédoniens ; nous en avons relevé ponctuellement trace dans la tradition syro-orthodoxe¹⁴. La documentation, particulièrement en matière d'histoire monastique et hagiographique, témoigne de l'ampleur de cette pratique tout en soulignant parfois les ambiguïtés inhérentes ; en nous appuyant sur un ample dossier de

11. Notamment, en amont, celle des religieux envoyés ; voir pour le courant réformé F. JULLIEN, *Le monachisme en Perse. La réforme d'Abraham le Grand, père des moines de l'Orient*, Louvain 2008 (CSCO 622, *Subsidia* 121), p. 171-176.

12. E. A. W. BUDGE (éd.), *The Book of Governors* ; id. (éd.), *The Histories of Rabban Hormizd the Persian and Rabban Bar-Idtâ*, Londres 1902, 2 vol.

13. E. A. W. BUDGE (éd.), *The Histories of Rabban Bar-Idtâ*, I/2, p. 173 ; II/1, p. 262-263.

14. E. W. BROOKS (éd.), *John of Ephesus*, I, p. 70.

textes ainsi que sur des témoignages archéologiques, en particulier la présence de reliquaires à huile dans les complexes monastiques du golfe Persique¹⁵, nous avons pu faire ressortir deux points importants quant à la valeur du *ḥnana* : la vertu conférée à l'objet peut émaner d'un vivant (et pas seulement de reliques) ; le processus de guérison est corrélé à la réputation de sainteté du protagoniste qui le dispense au sein des populations locales. Par ces deux aspects, les rédacteurs montrent bien, nous semble-t-il, le transfert de la *virtus* du saint par le biais de cette poussière particulière ; ce qui explique aussi le positionnement des monastères fabriquant et dispensant le *ḥnana*, devenus de ce fait des centres d'influence sur les populations pèlerines.

Une typologie a pu être établie, nous conduisant à déterminer trois cas précis d'utilisation de ce sacramental : en bénédiction, à usage thaumaturgique généralement *via* un breuvage (les exemples relatifs à des cas de stérilités sont nombreux), ou exorcistique, sous forme d'onction ou d'aspersion.

L'analyse d'un *mimra* de Théodore Bar Konaï (*Livre des scholies*, mim. 16), où l'écrivain du VII^e siècle assimile *ḥnana* et *qamy'a* (« amulette »)¹⁶, nous a conduites à suggérer l'idée d'une controverse entre les moines charismatiques, thaumaturges et influents, et les autorités ecclésiastiques assimilant à l'extrême pareil usage à des pratiques de type magique amplement et très anciennement attestées au Proche et Moyen-Orient à propos de l'huile.

Séminaire d'étude de textes syriaques : traduction et commentaire de la *Chronique du Huzistān*

Nous avons poursuivi la traduction de la *Chronique du Huzistān* (ms. Borgia syr. 82), commencée en 2008. Cette année, la partie concernant l'histoire sous les Sassanides a été achevée ; notre attention s'est focalisée sur l'intervalle des années 590-650, une période-charnière marquée par des bouleversements politico-religieux à la fois internes (révoltes de cour) et externes (incursions romaines puis conquête arabe), et par l'affaiblissement progressif et irréversible du pouvoir de la dynastie. Parmi les faits les plus marquants, l'auteur anonyme, assimilé à Élie de Merv par Pierre Nautin, a retenu les circonstances de la prise d'Alexandrie puis de Jérusalem, en valorisant l'implication et la personnalité de Yazdin le grand Argentier chrétien du roi ; les troubles de la fin du règne de Khosrau II avec les succès d'Héraclius, la révolte de Šamṭa fils de Yazdin, et enfin l'assassinat du souverain perse ; l'avènement de Šeroē en 628 et les aléas de sa succession jusqu'à l'intronisation de son épouse Borān ; le règne de Yazdgird III (632-651) et la progression des Ṭayyāyē en Babylonie.

15. M.-J. STEVE, *L'île de Khārg. Une page de l'histoire du golfe Persique et du monachisme oriental*, Neuchâtel-Paris 2003 (Civilisations du Proche-Orient. Série I. Archéologie et Environnement 1), p. 100-101 ; Pls. 61.1 et 61.3 ; V. BERNARD *et al.*, « L'église d'al-Qousour Failaka », *Arabian Archaeology and Epigraphy* 2 (1991), p. 145-181 ; voir fig. 18.

16. R. HESPEL, R. DRAGUET (éd.), *Théodore Bar Koni. Livre des Scholies*, Louvain 1989 (CSCO 464-465, Script. Syr. 197-198), p. 22-23 ; trad. p. 19-20.

Comment l'auteur chrétien de notre texte présente-t-il ces événements ? Quelle interprétation de l'histoire offre-t-il à ses lecteurs ? Nous nous sommes particulièrement attachée à recomposer le portrait de ces souverains qui se dégage de ces descriptions, dans un souci à la fois de mise en contexte littéraire et historique, et de comparaison avec d'autres textes de la même époque : dans la documentation syriaque par exemple, les relations recherchées et entretenues par les Églises avec la dynastie régnante, même persécutrice, expliquent que l'image du roi païen puisse avoir une coloration positive. Le processus d'affirmation identitaire s'exprime en particulier dans la reconnaissance d'une instrumentalisation des Perses dans le dessein divin ; le fait est particulièrement à souligner pour Khosrau II, présenté comme l'instrument de la punition céleste en défaveur des Romains suite à l'assassinat de l'empereur Maurice et de ses fils¹⁷. Pour l'auteur de la *Chronique*, cette malédiction se cristallise d'abord par le transfert de la Croix du Christ dans la capitale sassanide Séleucie-Ctésiphon, mais aussi par la domination perse sur Jérusalem.

Comme les années précédentes, un travail sur l'actualité de la recherche a été régulièrement proposé, sous forme d'une *analyse bibliographique critique* des travaux récents parus ces derniers mois dans les grands champs des christianismes orientaux.

17. Texte syriaque édité par I. GUIDI, « Chronicon anonymum », *Chronica Minora*, Paris-Louvain 1903 (CSCO 1, Script. Syr. 1), p. 13-32 ; ici p. 25, p. 27.